

Nyíró Miklós: „A hermeneutikai fenoménről: képzés és ontológia”. In: Nyíró M. (szerk.): *Hans-Georg Gadamer - egy 20. századi humanista*. L'Harmattan, Budapest, 2009, 151-169.

A hermeneutikai fenoménről: képzés és ontológia¹

1. Bevezetés

Valahányszor csak áttekintettem az *Igazság és módszer*² gondolati ívét, mindig is bizonyos értetlenséggel fogadtam azt a pozíciót, melyet a humanista hagyomány vezérfogalmait taglaló fejezet elfoglal a mű gondolatmenetének egészében. Ez a fejezet ugyanis, mely az első rész első szakaszának a nyitánya, e hagyomány jelentősége és sorsa tekintetében két fő gondolatot állít. Egyfelől azt, hogy a szellemtudományok „a humanizmus igazi letéteményesei”³, s eszerint öneszmélésük során a humanista hagyományban, nem pedig a modern természettudományok példaképszerűségében ismerhetnek magukra,⁴ másfelől viszont azt, hogy e hagyomány kulcsfogalmai a századok során intellektualizálódtak, esztétizálódtak és depolitizálódtak, aminek köszönhetően veszendőbe ment eredeti tartalmuk és örökségük – maga a humanista hagyomány veszítette el igazságérvényét. Mármost az világos ugyan, hogy az első rész célkitűzéséhez, mely az igazságkérdést mindenekelőtt a művészet tapasztalata alapján kívánja feltárni – vagyis a művészet igazságigényét éppen a jelzett fejleményeknek betudható szubjektivizálódása ellenében akarja visszahódítani, s ezért egyúttal az esztétika (ugyancsak e fejlemények kapcsán kiépülő) diszciplináris autonómiájának a destruálásán keresztül halad a felé, hogy a műalkotás valamiféle ontológiáját fejtsse ki –, e célkitűzéshez tehát a humanizmus nem szubjektivista öröksége szolgálhat mércéül, s tárgyalásának ennyiben jól megalapozott helye van e rész kezdetén. Ám ahogyan a két fenti tézisből is kiolvasható, e hagyomány a maga jelentőségét legalábbis a szellemtudományok vonatkozásában nyeri el, ezek öneszmélése számára alapvető, s mint tudjuk, a (szellemtudományi) hermeneutika jelentőségét a harmadik rész még tovább viszi, egyetemes,

¹ A tanulmány elkészítését az OTKA K 76865 számú pályázata támogatta.

² H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, 3. kiad. 1972, (a továbbiakban WM); magyarul: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. 2. jav. kiad. Osiris, Budapest 2003 (a továbbiakban IM).

³ WM 6. = IM 39.

⁴ „Hogy a szellemtudományokat mi teszi tudománnyá, az nem a modern tudomány módszereszményéből, hanem a képzés fogalmának a hagyományából érthető meg” (WM 15. = IM 48.). „[...] valójában a humanista képzéseszmény továbbélése az, ami a 19. századi szellemtudományokat élteti, anélkül, hogy ezt bevallanák” (WM 15. = IM 49.).

ontológiai relevanciával ruházva azt fel. Értetlenségem mögött tehát a következő kérdések húzódtak meg: Voltaképpen meddig is terjed a humanizmusnak tulajdonított jelentőség? S főként: ez miben mutatkozik meg, miként lehet azt konkrétabban körülhatárolni? Mivel meggyőződésem, hogy e fejezet pozicionálása félrevezető lehet – s gyakorta valóban el is siklanak jelentősége fölött –, továbbá, hogy az azt megillető hangsúlyt némileg világosabban kidomborítsam, itt azt szeretném megmutatni (legalábbis Gadamer főművének keretei közt), hogy a hermeneutikai jelenségre való ráeszmélés miként ismerhet valóban magára a humanizmusban, mindenekelőtt pedig a képzés humanista eszméjében.

Hogy a vázolt dilemmát megválaszolhassuk, módot kell találnunk arra, hogy – igen vázlatosan ugyan, de mégis – körülhatároljuk a mű egységes témáját. Ha magához Gadamerhez fordulunk eligazításért, s az *Igazság és módszer* „Bevezetés”-ében keresünk útmutatást, a következőket találjuk. E vizsgálódások „a hermeneutikai problémával” foglalkoznak. „Hermeneutikai”-nak tekintendő mindaz, ami „a megértésnek és a megértettek helyes értelmezésének a jelenségé”-hez, az úgynevezett „hermeneutikai *fenomén*”-hez tartozik.⁵ A mű tehát a megértés és helyes értelmezés jelenségének bizonyos radikalizálásaként értendő, éppen amennyiben a megértés önmegértését, a megértésben való értelmező elmélyülést, aspektusainak felfejtése révén végbemenő önelsajátítását, vagyis a hermeneutikai jelenség hermeneutikáját célozza. A tét eközben mindvégig *az* a megismerés és igazság, mely *e* jelenségnek a sajátja – a maga teljes terjedelmében –, mégpedig úgy, hogy az elnyerje a maga legitimációját, éppen „a megértés jelenségében való elmélyülés” által.⁶ Ez az egységes tervezet tagolódik azután három fő részre, melyek – ha önmagukban tekintjük őket, ismeretes módon – a műalkotás tapasztalatával, a szellemtudományi megértéssel, valamint az e megértés nyelviségét megillető egyetemességgel, a hermeneutika filozófiai, közelebbről ontológiai fordulatával foglalkoznak. Mondandómat az alábbiakban szintén e három rész mentén tagolom majd, s eközben a felépítő-konstruktív szakaszok idevágó főbb hozadékainak részleges, majd totális egybelátását célzom meg, hogy azután az eredményeket a – humanizmus vezérfogalmi közt is középponti – képzés fogalmára vonatkoztassam.

2. A műalkotás tapasztalatáról

⁵ WM xxvii. = IM 25.

⁶ WM xxviii. = IM 26.

Bárki, akit valaha is magával ragadt valamely műalkotás, rabul ejtette annak nagyszerűsége, tanúsítani fogja, hogy a műalkotás e tapasztalatában valami megragadhatatlan és kimeríthetetlen érvényesség hatása alá került, s olyasvalamiben volt része, aminek ő semmi esetre sem az ura. Vajon vitatható-e, hogy valamiféle ősi és eredendő, s noha sok tekintetben – különösen filozófiai hagyományunk és a jelen tudományos világképe közepette – *elfedett*, alapjaiban mégis, máig eleven igazság jut ismét szóhoz abban, amikor a művészet e tapasztalatában Gadamer *igazságtapasztalatot*, a megismerés olyan lehetőségét mutatja fel, melynek során ismerősnek vélt saját világunk, s benne mi magunk is új és igaz fényben jelenünk meg? Ám hogyan, és – közelebből – milyen értelemben vett igazság filozófiai legitimálására vállalkozik eközben?

Heidegger-t értelmezve Gadamer ezt írja: Heideggerrel „a filozófia kérdése azt kérdezi, hogy mi az önmegértés léte. [...] Amikor ezen önmegértés önmaga számára rejtett alapjaként az időt tárja fel, nem a nihilista kétségből eredő vak elkötelezettséget [vagyis a *Lét és idő* »egzisztencialista« olvasatát] prédikálja, hanem *nyitottá válik* egy mindaddig elzárt, a szubjektivizmusból kiinduló gondolkodáson túllépő [tehát az »empíriát« meghaladó] *tapasztalat* iránt, melyet Heidegger *létnek* nevez.”⁷

Ebből az iránymutatásból témánkat tekintve a következő, alapvető belátás adódik. A műalkotás mibenlétére vonatkozó kérdést nem a szubjektumban megalapozott művészetelméleti diszciplínák keretében kell feltenni, hanem magához a művészet – diszciplínárisan elfogulatlan – tapasztalatához kell intézni. A műalkotás léte ugyanis nem más, mint ahogyan az a tapasztalatban adódik – vagyis amilyennek e *lét* a tapasztalat *végbemenésében* mutatkozik. E belátásból rögtön érthetővé válik, miért is merül fel az esztétikai szubjektivizmus bírálatának a követelménye: a műalkotással való találkozásban ugyanis olyan léttapasztalatban van részünk, melyről be kell vallanunk, hogy mindig többnek bizonyul, mint amit meg tudunk ragadni belőle, s így az nemcsak hogy nem tárgyasítható, de nem merülhet ki abban sem, amit a szubjektivitás mint esztétikai *tudat* vél tudni róla. Ám *a tapasztalatban megmutatkozó lét* e gondolatából azt is megértjük – s ez már pozitív tájékozódást nyújt –, hogy a műalkotás ontológiájának a maga egységében kell érvényre juttatnia a művet és befogadását, hiszen a műalkotás léte tapasztalattá válásában teljesül.

Ennek a követelménynek felel meg Gadamer, amikor a szubjektivista felhangoktól megtisztítva azt, immár ontológiai céllal veszi igénybe a játék fogalmát, a művészetet pedig úgy határozza meg, mint ami kifejezetten *bemutatásra szánt játék*. A döntő mozzanat a

⁷ WM 95. = IM 131. (Az első két kiemelés tőlem – Ny. M.)

következő. Amikor Gadamer a műalkotás létmódját ekként ragadja meg, olyan, ontológiai érvényre számot tartó eseményként, vagyis léttörténésként mutatja fel azt, mely *minden aspektusában mediális értelmű*.⁸ E történés valamennyi mozzanata: a játék lefolyása maga, s az abban alkotóként, előadóként vagy befogadóként résztvevők ugyancsak, mediális értelemben vannak jelen – sem nem a művészet játékanak merőben aktív ágenseiként, a játékmozgás iniciátoraiként, sem pedig nem mindenestől passzív elszenvedőiként, hanem inkább úgy, mint akik egymásra utaltságukban együtt *játszódnak*. Gadamer bizonyos megfogalmazásai azt sugallhatják ugyan, hogy e mediális értelem inkább csak a játszásra (a játékosok részvételének módjára) korlátozódik, amennyiben magának a játéknak – mint írja – „saját lénye (Wesen) van”⁹, s „voltaképpen szubjektum[a ...] maga a játék”¹⁰. Azonban itt szó nincs valamiféle rossz esszencializmusról. A játékot mediális értelemben vett léttörténésként kell megértenünk, mely maga is lejátszódik, s eközben megmutatkozik. Mármint ezt a mediális léttörténést kell szem előtt tartanunk, ugyanis ez képezi az alapját – mint látni fogjuk – Gadamer valamennyi további, és nem csupán művészet-ontológiai megfontolásainak.

A művészet játéka azonban utánpótlás, *mimézis*. Egyszerűen csodás, ahogyan Gadamer – persze inspiráltan, mégis, úgyszólván mimézisszerűen – újra felismeri, hogy az utánpótlás: újrafelismerés, s hogy az újrafelismerésként értett utánpótlásban igazság rejlik. Az alkotás, ahogyan a tranzitorikus művészetekben az előadás is – utánpótlás, ám nem valamiféle meglévő tárgyias valóság leképezése, másolata, hanem valami ismerős dolog lényegének a mediális újrafelismerése, lényegmegismerése. Nagyon is megismerés ez, igazságtapasztalat. Ugyanis az alkotó és az előadó, amikor az utánpótlás dologban elmerül, s fel is oldódik benne – ami a sikeres utánpótlás „feltétele”: mert ez is játék –, akkor a dolog eltölti őt, a művész részesedik annak megmutatkozásában, s elválasztva a lényegest az esetlegestől, a dolgot a maga lényegében ismeri fel, vagyis újrafelismeri azt.

A műalkotás tapasztalata azért esztétikai jelenség, mert az ahhoz lényegileg hozzátartozó befogadó, pozíciója révén, a játékot a maga egészében észleli. Számára a játék a maga értelemtartalmának egységében, idealitásában mutatkozhat meg. Először itt, a befogadó tapasztalatában változik át a bemutatásra szánt játék autonóm értelemegységgé, s nyeri el a maga mű- avagy képződményjellegét. A mű tehát befogadásának vagy tapasztalásának „itt”-

⁸ Vö. Jean Grondin „Was heißt verstehen? Von Heidegger zu Gadamer” című tanulmányának különösen a 4. szakaszával, mely „A megértés mint mediális játék: a műalkotás példája” címet viseli, in: uő: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, 95-97.

⁹ WM 98. = IM 134.

¹⁰ WM 99. = IM 135-6.

jében és csak ott van. Noha a mű autonóm értelmeképződmény, mint értelmeképződmény rá van utalva bemutatására. Nem beszélhetünk műről ott tehát, ahol az nem kerül bemutató közvetítésre. Eközben magát az átváltozást, melynek során a közvetítettek értelemegységgé állnak össze, s képződmény jelleggel mutatkoznak meg a számunkra, nem lehet fokozatos megváltozásként, átmenetként elgondolni. Inkább átcsapás jellege van, hiszen az ismertnek vélt „valóság”, mely bemutatásra kerül, úgyszólván felemeltetik a maga igazságába, mindenkori létébe. „[...] az, ami előzőleg van, az most már nincs [...], s ami most van, ami a művészet játékában megmutatkozik, az a maradandó igaz.”¹¹ Ez az átváltozás tehát – igazzá változás.

Ami a befogadót illeti, ő a saját világa felől érkezik. Ám a tapasztalt értelemegész mégsem marad számára valamiféle idegen, pusztán intellektuális tartalom, melyet anélkül értene meg, hogy az érintené őt. A mű önnön hatása révén éri el azt, hogy magával ragadva a befogadót az részesüljön abban, ami a játékban történik. Éppen ezért, e történést a befogadó önmaga fölött álló valósággént fogja tapasztalni, melynek hatalma képes lebilincselni őt. Ha csak nem rekeszti kívül magát, az olyannyira bevonja őt, hogy teljesen feloldódik a történetekben, s jelenléte a mű értelménél való tartózkodássá, tiszta nála-létté válik. Ez a bemutatottaknál-levés az addigi sajátvilághoz-tartozás tekintetében persze eksztatikus. Ám az önkívület itt a leghatározottabban pozitív értelmet nyer (s csak a szubjektivizmus hőköl vissza az efféle eksztázis lehetőségétől). Ugyanis ez az önkívület épp hogy nem önveszejtés. Sokkal inkább a történetekben feloldódó abszolút jelen, s mint ilyen, afelől kell elgondolni, aminél tartózkodik. Ez pedig nem lehet más, mint egy önmagunkkal való felfokozott értelemfolytonosság. Teljesen a mű hatása alá kerülünk, s úgy érezzük, az események velünk történnek. Azonosulunk a hőssel, szárnyalunk a zenével, megrendülünk az ábrázolt arckifejezésen. Olyannyira nem önveszejtés ez, hogy a bennünk élő művekre az ember hálával gondol. Úgy érzi, megérkezett, otthon van, lakja őket. Tudniillik, általuk kivételes módon van részünk az igazságban. Bennük igazi önmagunkra ismerünk.

A művészet tapasztalatában az ember tehát megváltozik: úgyszólván „megigazul”. Az igazságtapasztalat ugyanis, mellyel a művészet ajándékoz meg bennünket, egy olyan értelemegészben való részesülésnek bizonyul, mely saját világunkra, önmagunkra nézve igazság-érvényű. Ennyiben a műalkotás eredeti tapasztalata „az embert [önnön] létébe belehelyezi”.¹² Láthatjuk tehát, miként jelent mindenkor kihívást a műalkotással való találkozás, miként támasztja valamely igazság megértésének a követelményét. Ha azonban a

¹¹ WM 106. = IM 143.

¹² Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok I.* L'Harmattan, Budapest, 2001.

műalkotás tapasztalata a megértés és helyes értelmezés feladatát rejti magában, és ezért – amint azt Gadamer hangsúlyozza – „*az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában*”¹³, akkor a műalkotás ontológiája fő mozzanatainak felismerhetőnek kell lenniük a megértés mozzanatait feltáró elemzésben is.

3. A hermeneutikai tapasztalatról

Az, hogy a megértés mibenlétének kifejtését „A hermeneutikai tapasztalat elméletének alapvonalai” című szakasz végezze el, következik ugyan a „tapasztalatban megmutatkozó lét” gondolatából, ám mégsem magától értetődő. Nem pusztán arról van szó ugyanis, hogy a megértés mibenléte annak tapasztalatában tárandó fel, hanem – és mindenekelőtt – arról, hogy a megértés eleve a tapasztalt, azaz *tapasztalttá vált tudat végbemenési módja*. Mi több, e tudatnak mindenestől „tapasztalatstruktúrája van”¹⁴. Ennek három mozzanatát emelném ki: 1) A tapasztalás során először is szert teszünk egy olyasféle tudásra, mely a tapasztalat „tárgyi” oldalára vonatkozik, arra nézve általános. Ez az általános – amint azt a menekülő sereg arisztotelészi példája jól szemlélteti – már maga is egy olyan történésben kiépülő általános, melynek (mint történésnek) „senki sem ura”.¹⁵ Kiváltképp nem ura a reflexív tudat, hiszen itt a tudás még nemcsak hogy elv nélküli, fogalom- és tudományelöttes – mondhatni: homályos –, de a reflexív hozzáférést sem biztosíthatjuk, amennyiben az „mindig csak az egyes megfigyelésben van aktuálisan jelen. Nem ismerjük [és nem is ismerhetjük] *előzetes* általánosságban.”¹⁶ Ennek az általánosnak a kiépülése már magában is mediális-mimézisjellegű folyamat, melyben az egymást megerősítő tapasztalatok halmozódása játszódik le. 2) Ám minden tapasztalat, mely valóban újat tapasztal, egyúttal előzetes várakozásainkban való csalatkozás, hiszen itt a dolgot illető előzetes tudásunk cáfoltatik meg. Ez a megcáfoltságban rejlő negativitás azonban legalábbis kettős értelmű. Egyfelől benne rejlik korábbi tapasztalati tudásunk helyesbítésének a lehetősége. Mégsem beszélhetünk ezek teleologikus, kumulatív egymásra épüléséről. Ugyanis nem beszélhetünk az időben egymást követő tapasztalatok valamiféle „önidentikus tárgyáról”. Maga az új tapasztalatot kiváltó dolog mindig más és más, aminek az oka az alábbiakban rejlik, s ez lesz a negativitás másik aspektusa. 3) A tapasztalásban, az eddigieken túlmenően, benne foglaltatik az a minőségileg

¹³ WM 157. = IM 196.

¹⁴ WM 329. = IM 385.

¹⁵ WM 335. = IM 391.

¹⁶ WM 334. = IM 391. (Kiemelés – Ny. M.)

új tapasztalati tudás is, mely magának e *negativitásnak a lényegi voltát* ismeri fel. Ez az irányultság bizonyos fordulatoként megy végbe, melynek során „a tapasztaló tudatára ébred saját tapasztalatának”¹⁷. Ez nem kevesebbet jelent, mint a tapasztalati *tudat* kiépülését. A tapasztalttá válás e fordulata igen lényeges, hiszen a tapasztaló tudat *önmagával való kibékülésének* a mozzanata is benne rejlik (melyre még visszatérek), vagyis az, hogy az újra és újra megtapasztalt Idegenben, a Másban, önmagát mindig újra és mindig másként ismeri fel. Ez is mimetikus mozgás tehát. Így mindig új horizont épül ki, s ezekben az, ami új tapasztalatot jelenthet, immár nem lehet a korábbi dolog.

Mármost ha mindezt úgy értjük, hogy tapasztalati ismeretünk soha nem lesz beteljesíthető, s azt sem láthatjuk előre soha, ami bekövetkezhet vagy várható, ugyan igazunk lesz – ám ennél többről van szó. Sem a végességnek a tudás beteljesíthetetlenségét illető, rezignációba torkolló belátása, sem a végesség ama felismerése, mely a jövőtől való félelembe, vagy akár a haláltól való szorongásba taszít, nem meríti ki mindazt, amire a tapasztalat tanít. Ezt az iskolát mi magunknak kell kijárnunk, mi magunk kapunk itt „egy életre szóló leckét”. Persze eközben nem olyasmit tanulunk, hogy „aki tűzbe nyúl, megégeti magát”. Sokkal inkább van szó arról, hogy e lecke révén *mi magunk megváltozunk*, egész mivoltunkban. Az ilyen leckét saját szenvedésünk árán tanuljuk meg (*pathei mathosz*). Hiszen amit tanulunk, nem más, mint hogy *elismerjük* azt, ami van. Maga a tapasztalat belső történetisége ismerteti el, ami van, s tanít meg egyúttal elismerni tudni. Ez igazi önismereti mozzanat, vagy inkább *ön-tudás*, s ez az, amiért a tapasztalat nem spórolható meg, hanem mindenkinek magának kell megszereznie. „Az emberi lét határainak”, azaz végességünknek a belátása árán tanuljuk meg, mit jelent elismerni bármit is.

Bizonyos tekintetben itt lelhetjük meg a gyökerét mindannak, ami egyáltalában a megértés problémájában rejlik. Valamely tapasztalatot megérteni ugyanis nem más, mint „a maga igazságában [...] elismerni”¹⁸ azt, ami abban adódik. Eközben a megértés végbemenését valamely hatás vagy lökés váltja ki. A megértés tehát eleve és mindig hatás és tudás egysége. Éppen ezért nem lehet akarni: belátásra „jutunk”, vagy bepillantást „nyerünk”, de nem lehet a belátást „siettetni”, sem pedig a bepillantást „kikényszeríteni”. Ugyanis a szó legpregnansabb értelmében olyan találkozás, vagyis *mediális értelmű találás* megy itt végbe, mely minden korábbi várakozásunkat keresztezi. Ám találkozni a nem várttal, valamiféle szembesülés is, mely mindig tartalmazza az *önmagunkkal való szembesítést*, szembesülést. Szembesülni annyit tesz: elszenvedni a szembekerülést. Az önmagunkkal való szembekerülésnek,

¹⁷ WM 336. = IM 393.

¹⁸ WM 94. = IM 130.

szembesülésnek az elszenvedése pedig nagyon is hasonlatos a „szemnek a besüléséhez”: a „szemünk világa” sül be, egész valónkban lepleződünk le, önmagunk előtt (az igazság fáj – szokták mondani). A tapasztalt embernek ebben a lelepleződésben volt és van ismételt része. Ez tanítja arra, hogy kész legyen elismerni, ami adódik, s ez a további tapasztalásra való *nyitottságot* szül. Nyitottsága tehát olyasvalamiben áll, hogy a tapasztalatlanál ő készebb, felkészültebb annak elviselésére, hogy lelepleződjön.

Úgy vélem, ilyen átfogó értelemben kell érteni azt, amit Gadamer folyvást hangsúlyoz: ti. hogy az igazi tapasztalat mindig negatív, s ön-tudás rejlik benne – a „valódi tapasztalat [...] azt, aki szert tesz rá, *megváltoztatja (nicht unverändert läßt)*.”¹⁹ Ha tehát megérteni nem más, mint „a maga igazságában elismerni”, ez egyúttal azt is jelenti: a dolgot a maga igazságában, annak ellenére kell elismerni, hogy az önmagunkkal szembesít, s egész valónkban leplez le bennünket. Maga a dolog kényszerít és tanít erre. Mi más ez, mint a tapasztalat belső „dialektikája” vagy történetisége, mely nem valamiféle közömbös, lényünket érintetlenül hagyó „változás az időben”, de nem is a puszta fogalom mozgása, hanem igazi önmagunk fölébe emelkedés? – Valós morálunknak ennyiben távolról sem az erkölcsi észismeret az igazi forrása. Az ilyen észismeretből származó szentenciák inkább gyanússá teszik önmagukat. Ugyanis a végesség e belátása távolról sem holmi ismeret. Sokkal inkább annak a tapasztalttá vált, s így *keletkezett létnek* a végbemenési módjába történő belátás – s ekként ismét csak keletkezett lét –, aki az ember, maga.

Gadamer ezt írja: „A tapasztalat a valóság elismerésére tanít. Tehát annak a felismerése, ami van. [...] De az, ami van, itt nem ezt vagy azt a dolgot jelenti, hanem azt, »amit már nem lehet áttörni« (Ranke)”.²⁰ Olvasatomban ez így hangzik: a tapasztalat legfőképpen a rajtam túli, az éjszaka sötétjébe visszahúzódó lét elismerésére tanít, melyet – a teljességgel sohasem fogalmukra hozható – hatásaiban kellett elismernem, s bármikor rám törhet, mint a tolvaj az éjszakában. Előzetes ítéleteim kötegét pedig, amivé hatásai által én magam váltam, s melyet neki köszönhetek, nem tudhatom áttörni a magam erejéből. Gadamer eszerint nem kevesebbet állít – s e ponton úgy vélem, a *Lét és idő* Heideggerével vitában áll –, mint hogy itt, a belsőleg történeti tapasztalat végbemenése során, s nem feltétlenül a halálhoz való előrefutásban szembesülünk mindenekelőtt történeti végességünkkel, s értjük meg, hogy az „lét”.²¹

¹⁹ WM 95. = IM 131. (Kiemelés tőlem – Ny. M.)

²⁰ WM 339-40. = IM 396.

²¹ Ld. „Gadamer a *Lét és idő*ről” című írásomat, in: Susszer Zoltán László (szerk.): *A gondolat nyelve önmagánál és másnál*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005.

4. A nyelvi világtapasztalatról²²

Gadamer főműve mindazonáltal nem merül ki abban, hogy a mindenkor történelmileg szituált emberi megértésnek mint a megértés meghaladhatatlan – s így bizonyos megközelítésekben akár rezignációra is okot adó – végességének az elméletét adja. Az *Igazság és módszerben* vázolt filozófiai hermeneutika ugyanis – noha köztudottan, mégis, azzal gyakran nem számot vetve – ontológiai igénnyel lép fel.²³ Ez az ontológiai igény azon alapul, hogy – mint láttuk – a megértés nem pusztán megismerési mód, hanem egyúttal és mindenekelőtt *létmód*, mégpedig a keletkezett lét végbemenési módja. Amennyiben mármost a megértettek mindig is magukban foglalják az ön-tudásnak, önmagunk újrafelismerésének a mozzanatát, aminek következtében megváltozunk, más létté leszünk mi magunk is, annyiban a megértés szükségképpen alakítja-formálja e létet, azaz *képzés (Bildung)* jelleggel bír – s erre dolgozatom záró részében térek ki.

Másfelől viszont a megértés ezen ontológiai fogalmából az is következik, hogy amit megértünk, vagyis maguk a dolgok ugyancsak részesednek abban a létmódban, amely a megértő sajátja. A hermeneutika ontológiai fordulatának ez utóbbi aspektusa röviden talán a következőképpen fejezhető ki. A *dolgok*, amelyeket éppen megértésük során ismerünk el a maguk máslétében, *csak és kizárólag értelmezésük során és értelmezettségükben azok, amik „tulajdonképpen”*. Az értelmezés eközben semmi egyéb, mint „a megértés végbemenési formája”²⁴, vagyis a megértettek kifejezett elsajátítása. A dolgok ennyiben megértésük értelmező beteljesülése folyamán nyerik el meghatározottságukat, az értelmezésben végbevitt megértésük során épülnek ki elkülönülő tényállásokként. Az, hogy a dolgok értelmezése, illetve maguk a dolgok, tulajdon mibenlétük egy és ugyanazon folyamat keretében artikulálódnak, egyúttal azt is jelenti azonban, hogy semmi sem adódhat ezen értelmezettséget megelőzően másként, mint valamiféle artikulálatlan megértésnek, illetve egyenesen a

²² A nyelviség gadameri hermeneutikáját részletesen *Nyelviség és nyelvszűzesség – Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája* (L'Harmattan, Budapest, 2006) című kötetemben tárgyalom.

²³ Erről tanúskodik már a mű harmadik, egyben utolsó részének a címe is: „A hermeneutika ontológiai fordulata a nyelv vezérfonalát követve”. Ld. továbbá Gianni Vattimo: „Gadamer and the Problem of Ontology”, in: J. Malpas, U. Arnsperg, J. Kertscher (szerk.): *Gadamer's Century: Essays in Honour of H.-G. Gadamer*, MIT Press, Cambridge Mass., 2002, 299-306.

²⁴ WM 366. = IM 431. (Az eredetiben kurzív.)

megértés határának vagy elmaradásának a tapasztalataként. „A megérthető lét – nyelv”²⁵ – hangzik Gadamer híres mondása.

Gadamer e tétele egyszerre mond valamit – mégpedig egymástól csak aspektuálisan elválasztható módon – a létről, illetve a megértésről, vagy pontosabban: a lét és a nyelv „viszonyáról”, illetve a megértés és a nyelv „viszonyáról”. Ami e mondás előbbi, „»tárgyi«-ontológiai” aspektusát illeti, annyi bizonyosan elmondható, hogy az épp úgy elutasítja a „magánvaló lét” képzetének bármiféle tételezését, ahogyan – megfordítva – elutasítja a „minden nyelv” vagy „a lét (mindenestől) nyelv” túlfeszített tézisé is. Egyfelől ugyanis bármely megértett lét annak véges-emberi „látványát” nyújthatja csupán, mely látvány – minden bővíthetősége ellenére – meghaladhatatlanul aspektuális marad.²⁶ Másfelől viszont, mint Gadamer írja is, hermeneutikai ontológiája semmiképpen „[s]em a lét intelligibilitásáról szóló klasszikus tanítást akarj[a] megújítani vagy a történeti világra átvinni”²⁷. Gadamer tétele tehát sokkal inkább azt mondja ki – éppen a végesség álláspontjáról –, hogy csak a megérthető lét: nyelv.

Noha Gadamer e tézise végső soron a nyelv és a lét spekulatív struktúrájának problematikájához vezet (s a korábbi röviden még érintem majd), itt inkább ama vonatkozását domborítom ki, mely valamiképpen a nyelviséghez köti a (lét)megértést. Ennek két, egymással szorosan összefüggő mozzanatát tárgyalom. Egyfelől azt a Gadamer által folyvást hangsúlyozott belátást, mely szerint *a megértés lényegileg nyelvi jellegű*,²⁸ másfelől pedig ama középponti megfontolását, mely szerint *a nyelv eredendően beszélgetés*.²⁹

„A megérthető lét – nyelv” gadameri tézise ugyan nyilvánvalóan magában foglalja azt, hogy a megértés inherensen nyelvre utalt, éppen ezért rögtön le kell szögeznünk: mindközben Gadamer maga is elismeri, hogy nagyon is beszélhetünk a szó szoros értelmében véve nem

²⁵ „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.” WM 450. = IM 523. Értelmezéséhez ld. például Jean Grondin: „Was heißt »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«?”, in: uő: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, 100-105.

²⁶ Vö. WM 423. = IM 494. skk. Még a fizika által célzott „magánvalóság” is létrelatív, „relatív a [kutatást irányító] kérdés feltevésében rejlő léttételezés vonatkozásában” (WM 428. = IM 499.), melynek ott az a sajátossága, hogy nem foglalja magában annak a létét, aki e tételezést végrehajtja. Ezért „a fizika világa sem akarhat a létező egésze lenni” (uo.), s maga is csak a világ egy látványát adhatja.

²⁷ WM 436-7. = IM 508.

²⁸ Néhány példa a főműből: „minden megértés nyelvi jellegű” (WM 373. = IM 439.); „a megértésben végbemenő horizont-összeolvadás a nyelv voltaképpeni teljesítménye” (WM 359. = IM 419.); „az értelem tapasztalás[ának], mely a megértésben [...] végbemegy, [...] ez az egész folyamata nyelvi jellegű” (WM 361. = IM 425.); „A dolognak [...] a megértése szükségképpen nyelvi formában történik [...]” (WM 360. = IM 419.); „a nyelv az az egyetemes közeg, amelyben maga a megértés végbemegy.” (WM 366. = IM 431.).

²⁹ „A beszélgetés felől [...] próbáljuk a nyelv rejtélyét megközelíteni.” (WM 360. = IM 419.); „a nyelv az értelem végbemenése, a beszéd, a szót értés, a megértés története” (WM 444. = IM 517.). „a nyelv csak a beszélgetésben, tehát a kölcsönös megértésben, egymással való szót értésben (*Verständigung*) találja meg a maga igazi létét.” (WM 422. = IM 492-3.).

nyelvi megértésről.³⁰ Többnyire így értjük meg a zenei- és más nem verbális alkotásokat, vagy az olyan nem nyelvi természetű dolgokat is, mint amilyen például egy gesztus, mely megértésről tanúskodik. Az ilyen esetekben a megértés mindenféle kifejezett nyelvi értelmezéstől mentesen, úgyszólván spontán módon következik be. A megértést tehát láthatóan nem valamely azt közvetlenül megelőző, arra irányuló előzetes értelmezés teszi lehetővé – s az értelmezés ennyiben nem is tekinthető a megértés külsődleges eszközének. Ám az értelmezés abban az értelemben sem valami külsődleges a megértés vonatkozásában, hogy megértésről beszélhetnénk ott is, ahol annak tartalma értelmezhetetlen. Gadamer azt hangsúlyozza e tekintetben, hogy *a megértés* – mint ami implicit, mégis meghatározott tartalommal bír (hiszen valaminek, valamely meghatározott dolognak a megértése) – *mindenkor magában rejtí értelmezésének lehetőségét*: „az értelmezés potenciálisan benne rejlik magában a megértésben. Csupán kifejezetté teszi a megértést [...] benne van annak a tartalmában, amit megértünk.”³¹

Azonban az értelmezés nem mindig, vagyis nem szükségképpen ölt nyelvi formát. Noha a megértés magában foglalja értelmezhetőségét, a nem nyelvi jellegű értelmezési formák, melyek létezését nem vitathatjuk, kérdésesként tűntethetik fel a megértés lényegi nyelvire utaltságának a tézisé. Ám vajon nem mondható-e el az ilyen formákról – s példaként Gadamer a kontraszt felmutatása révén történő értelmezést említi –, hogy azok a nyelvi értelmezésnek valamely nem nyelvi formába átültetett kifejezései, „úgyszólván szemléletes rövidítése[i]”³²? Gadamer tézise e tekintetben az ugyanis, hogy a nem verbális értelmezés minden formája előfeltételezi a nyelviséget. Mint írja, „[m]inden megértés értelmezés, és minden értelmezés egy nyelv közegében bontakozik ki”³³, még ha az értelmezés konkrét aktusa nem is ölt nyelvi alakot. E tézis alapja a következőben rejlik.

A megértés lényegi nyelvisége mindenekelőtt bármiféle megértés történeti feltételezettségében igazolódik. Mint láttuk ugyanis, a megértés aktusa mindig magában rejt egy negatív mozzanatot, mely – részint – abban fejeződik ki, hogy csalatkozunk előzetes várakozásainkban, megkérdőjeleződnek, alkalmasint pedig érvényüket is veszítik a mindenkori dolgot illető előzetes fogalmaink. Hiszen mindenkin „mint korának gyermekén észrevétlenül uralkodnak saját korának előzetes fogalmai és előítéletei”³⁴, s nem létezik megértés az ilyen előzetes értelmezettség játékba hozatala nélkül. A megértés e tekintetben

³⁰ Vö. Jean Grondin (szerk.): *Gadamer Lesebuch*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1997, 289.

³¹ WM 376. = IM 442.

³² Uo.

³³ WM 366. = IM 431.

³⁴ WM 374. = IM 439.

éppen akkor következik be, ha a mindenkori dolgot a maga igazságában ismerjük el, azaz képesek vagyunk hagyni azt, hogy *maga a dolog*, mégpedig a rá vonatkozó előzetes fogalmaink *közegében* juttassa érvényre magát. Abban kell bábáskodunk tehát, hogy a dolog tapasztalata által kizökkentett vagy érvénytelenített előzetes fogalmainkat úgyszólván maguk a tapasztaltak írják felül. Akkor juttatjuk érvényre magát a dolgot, ha sikerül úgy *végiggondolnunk* (vagyis értelmeznünk) a tapasztalt tényállást, hogy annak eredményeképpen kiépül a dolog koherens megértése. Mivel a megértés – mint Gadamer fogalmaz – „mindig tartalmazza az applikáció [vagyis a saját előzetes fogalmainkra történő vonatkoztatás] mozzanatát, így [az] a fogalomalkotás állandó továbbfejlesztését végzi.”³⁵ Az így végiggondolt tényállást nevezi azután Gadamer – Augustinus nyomán – „belső szónak”, vagyis olyan szónak, mely a nyelv pályái mentén végiggondolt tényállást fogja át ugyan, ám „belső”, azaz nem-érzéki szóként mégsem kötődik valamely partikuláris nyelvhez.³⁶ Már ebben az elementáris értelemben is igaz tehát, hogy „a megértést mindig [már eleve] belsőleg szövi át a fogalmiság”³⁷.

Ugyanakkor a kimondott szó vagy nyelv sem valami külsődleges a megértés vonatkozásában. „Ellenkezőleg: magához a tapasztalathoz tartozik, hogy keresi és megtalálja a szavakat, melyek kifejezik. A helyes szót keressük, tehát azt a szót, amely valóban a dologhoz tartozik, úgyhogy maga a dolog jut benne szóhoz”³⁸ – hangsúlyozza Gadamer. Eszerint csak akkor mondhatjuk, hogy valóban megértettünk valamit, ha azt kifejezetten, nyelvileg is képesek vagyunk végbevinni, vagyis szavakban is ki tudjuk fejezni. A belső szóban elgondolt dolgot ugyan a kimondott nyelv sohasem lesz képes kimeríteni, maga a törekvés azonban, melynek keretében a dologra nézve találó szót keressük, a megértés végbemenéséhez tartozik. A megértés belsőleg utal nyelvi kifejezettségére, mely nem más, mint a megértés kifejezett elsajátítása, végbevitele.

Amennyire igaz azonban, hogy a megértés végbevételének ez a folyamata a mindenkori dolgot hivatott érvényre juttatni (mégpedig a róla alkotott előzetes fogalmaink elemében), az éppen annyira tartalmazza az önmagunkhoz való visszatérésnek – vagyis az előzetes fogalmaink és az azokat kizökkentő aktuális tapasztalatunk közti *közvetítésnek* – a mozzanatát is. Ezt az önmagunkkal való kibékülést, melynek során a tapasztalt dologban

³⁵ WM 381. = IM 447.

³⁶ Vö. WM 398. skk. = IM 466. skk.

³⁷ WM 381. = IM 448.

³⁸ WM 394. = IM 462.

önmagunkat ismerjük újra fel, vagyis az *önmegértés* e folyamatát Gadamer az önmagunkkal folytatott *beszélgetésnek* vagy *szót értésnek* (*Verständigung*) a végbemenéseként jellemzi.³⁹

Mármost a beszélgetés távolról sem a szubjektum(ok) tiszta tevékenysége vagy szuverén aktivitása. Az önmagunkkal (vagy másokkal) folytatott beszélgetésnek, éppen úgy, ahogyan a játéknak általában, mediális történés jellege van. Mindenekelőtt abban mutatkozik meg ez, hogy „minden megértés és minden szót értés egy dolgot tart szem előtt, mely elénk van állítva”⁴⁰, más szóval, a zavartalan beszélgetésben maga a dolog jut szóhoz, ahol is a beszélgetők egy olyan történés részeseinek bizonyulnak, amelyet a dolog általi vezetettség jellemez. A beszélgetés ennyiben távolról sem csupán a saját nézeteink előadása és érvényesítése, hanem sokkal inkább a szem előtt tartott dolog szóhoz juttatása – s éppen ezért szót értés, azaz a szavakban kifejeződő dolognak a megértése, mindenkori értelmének az újrafelismerése. Itt megmutatkozik egyúttal a szó és a nyelv azon sajátossága is, hogy rendeltetésük szerint – a maguk áttetszőségében – a bennük kifejeződő dolgot hivatottak megmutatkozásához segíteni. A nyelv (és a szó) „magáért véve semmi, és magáért véve nem is akar lenni semmi”⁴¹, hanem saját léte éppenséggel a dolog megmutatásában, megnyilvánításában rejlik. Tehát a nyelv és a szó már mindig is *a lét felől határozódik meg*, s ezért valójában ama dolgok nyelve, melyek szóhoz jutnak benne.

Csak ahol a nyelvet nem ilyen történésként, azaz nem a lét megmutatkozásának közegeként értik meg, ott zuhan az vissza a „valamiről tett kijelentés” státuszába. Szemben ez utóbbival, a nyelv távolról sem tekinthető valamiféle szilárd adottság leképezésének: az sokkal inkább magának a dolognak a szóhoz jutása – a tapasztalt dolog kizökkenítő lökésének és a sikeres végiggondolása révén elért új értelemtapasztalatnak, vagyis a kérdésessé válásnak és az arra adott válasznak, a dolog általi megszólítottágunknak és a dolog szóhoz juttatásának az egymásra következő és soha le nem záruló, dialogikus mozgása. Ez a mozgás pedig – beszélgetés, vagyis a nyelvnek a dolog által vezetett ama játéka, melynek során igazságot tapasztalunk, ti. a dolgot a maga mindenkori igazságában.

A beszélgetésként végbemenő nyelv „magában hordja saját igazságát, azaz »feltár« és megmutat valamit, ami aztán ettől fogva van.”⁴² Gadamer tehát a tapasztalat nyelvi végbevitelének tulajdonítja azt, hogy egyáltalán képesek vagyunk distanciálni magunkat a megtapasztalt dologgal szemben, vagyis képesek vagyunk kiépíteni azzal szemben egy olyan

³⁹ „Beszélgetésben részt venni [...] annyit tesz, mint önmagunkon túl lenni, a másikkal együtt gondolkodni, s úgy térni vissza önmagunkhoz, mint valaki máshoz.” in: H.-G. Gadamer: „Destruktion und Dekonstruktion” (1985), GW 2, 369. = „Destrukcio és dekonstrukcio”, *Literatura*, 1991/4, 342.

⁴⁰ WM 360. = IM 419.

⁴¹ WM 398. = IM 466.

⁴² WM 361.o. = IM 269.o.

távolságot, melyben bármi is „önálló máslelként”⁴³ kerülhet elismerésre, mely távolságnak úgyszólván a másik végén „valami külön tényállásként tud elkülönülni, s egy kijelentés tartalmává tud válni, melyet mások is megértenek”.⁴⁴ Amennyiben az ilyen önálló tényállások összessége alkotja a világunkat, annyiban a nyelviségnek ez az eleme egybeesik egyáltalában vett világtapasztalatunkkal, s mint ilyen, mindent, az éppen nem verbális világviszonyulás minden formáját is átfogja: „a nyelv médium – közép –, melyben az Én és a világ [...] eredeti összetartozásában mutatkozik meg”.⁴⁵

A megértés és értelmezés lényegi végességének tézise így távolról sem torkollik valamiféle filozófiai rezignációba: minden világviszonyulásunk létrelativitásának tézise ugyanis elzárja az utat az előtt, hogy a megértés végességét valamiféle magánvaló lét elérhetetlennek nyilvánított eszméje felől gondoljuk el. Ám itt nem elégségesek a negatív vagy privatív megfogalmazások, e tekintetben ugyanis valódi, ontológiai értelemben *konstitutív fordulatról* kell beszélnünk: a megértés immár ontológiai fogalma többek közt azzal a túlbecsülhetetlen jelentőséggel bír, hogy az Én és a világ közt végbemenő megértés közvetítő teljesítménye során – mint Gadamer írja – „[...] előjön valami, s *ettől fogva van, ami addig nem volt* [...] az, ami közvetítődik, *új létező* a maga megmutatkozásában.”⁴⁶ Új létező, mely új és az ember számára otthonos értelemmel bír, melyben magunkra ismerünk. Mármost ez az, amit a tudományos-technikai világviszonyulásnak és korunk azzal áthatott közgondolkodásának objektiváló, eltárgyasító jellege a maga eluralkodásával veszélyeztet. Azzal, hogy az efféle világviszonyulás a dolgokat végletesen kezelhetővé és uralhatóvá törekszik tenni, egyáltalán a világ emberi arculatának az elszegényedését, kiüresedését, értelemvesztését kockáztatja. Ezzel szemben, azaz az eltárgyasítás e világméretű tendenciája ellenében a filozófiai hermeneutika azt a világot, s az ember világát alkotó azon dolgokat veszi védelmébe, amelyek elemében véges, megértő emberi lényekként már mindig is élünk. Otthonunkká nem uralása, hanem csakis megértése révén válhat a világ.

5. A hermeneutikai fenoménről – (ontológiai) igazság és képzés

⁴³ WM 421. = IM 492.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ WM 449. = IM 523.

⁴⁶ „[...] tritt etwas heraus und ist fortan, was vorher nicht war. [...] das, was sich da übermittelte, so wie es sich darstellte neu ins Dasein getreten [ist].” WM 438. = IM 510. (Kiemelés tőlem – Ny. M.)

A művészet tapasztalata során, ahogyan minden megértés és – önmagunkkal vagy másokkal való – szót értés esetében is sajátlagos igazságtapasztalatban részesülünk. Folyamatában ez az igazságtapasztalat a következőképpen összegezhető. Hermeneutikai igazságra valamely hatást elszenvedve, általa kizökkentve, mint valami fölöttünk álló valóságba belebocsátkozva, s e valóság által vezettetve, abban feloldódva, tiszta nála-létként mi magunk, önmagunkkal immár folytonosságban állva, csakis a tapasztalat végbemenéseként, nem-reflexív módon tehetünk szert. Eközben érvényes értelemben részesülünk, mely fogalomelőtt és fogalmilag nem kimeríthető, így kifejezett tudásként sem tárgyiasítható és birtokolható, s ennél fogva mint olyan nem is tanítható és tanulható. Ugyanakkor ez az értelemtapasztalat, semmissé téve előzetes ítéleteinket, új horizonthoz, s önmagunk újrafelismeréséhez segít, vagyis megváltoztat bennünket. Egyúttal kiépíti annak egyre elmélyülő tudatát, hogy véges, történeti lények vagyunk, akik meghaladhatatlanul, ám szomjazva azt, a tapasztalásra vagyunk és maradunk utalva, mert a tapasztalás felől, s tapasztalásként történünk, létezőnk, mi magunk. A hermeneutikai fenomén tehát nem más, mint az idegenség és otthonosság köztességében élő ember maga, akinek a küldetése a közvetítés, *hermeneuein*.

A továbbiakban az így értelmezett hermeneutikai fenomént a képzés fogalmára vonatkoztatom. Abból kell kiindulnunk, hogy a *képzés*, és eredménye: a képzettség, valamiféle *tudás, mely egyúttal lét is*. Első mozzanatként azt emelem ki, hogy a képzés mindig is *valamin és valami által* való képzés. Ennyiben nem azonosítandó a kultúra fogalmával, ahogyan azt többnyire értjük, s például Kantnál is megfogalmazódik. A kultúra ebben az értelemben az ember természetes adottságainak, képességeinek a kibontakoztatását jelenti. Ám valamely adottságnak, közvetlenségnek a művelése nem szünteti meg annak közvetlen voltát. Megfelel ennek, hogy a képességek kibontakoztatása mindig valamilyen célból történik, ahogyan például a nyelvkészség fejlesztése a nyelvtudást szolgálja. Az ilyen tevékenység nem önmagában vett cél, hanem eszköz jellegű. Mihelyst elérjük általa a célt, elveszti funkcióját. Az így értett kultúra ennyiben meghagy „természetes”, adott állapotunkban. Változunk ugyan általa, de nem változunk meg, nem történik átváltozás. A kultúra e fogalmának úgyszólván másik oldala, hogy a képességek kibontakoztatása a szubjektum szabadságának az aktusa, s így az önmagunk iránti köteleességek közt szerepel Kantnál, melyeket az erkölcsi észismeret ró ránk. A kultúra e Kantnál rögzített fogalma tehát az erkölcsi törvénnyel való összhangot célozza, mely továbbá a magánvalóság univerzumával való harmóniát hivatott biztosítani. Történetiségünk tudatában, ahogyan azt fentebb összegeztük, ez nem lehet kielégítő a számunkra.

Ám a képzés nem tévesztendő össze a képzés élvezetével, a „műveltség” külsődleges formájával sem. Ez annyiban „külsődleges”, amennyiben nem bocsátkozik bele annak igazi tartalmába, amit elgondol. Nem a dolgot gondolja, hanem önmagát – Immermann tehát joggal hívja ezt „ömlengésnek”⁴⁷. Ez a szubjektivizmus az, amiért Gadamer egyebek mellett az esztétikai és a történeti tudatot bírálja, s ez az, amivel Nietzsche általában a modern embert jellemezte.⁴⁸

Abból, hogy a képzés mindig is valamin és valami által történik, rögtön látható, hogy épp ezért nem lehet tiszta tevékenységnek tekinteni. Egyszerre van jelen benne az aktivitás és az elszenvedés mozzanata. Igaza van tehát Gadamernek, amikor hangsúlyozza, hogy a képzést „nem lehet akarni”⁴⁹. Ennyiben nem értelmezhető sem valamely szuverén szubjektum tetteként, sem pedig olyasmiként, amit célként lehetne kitűzni. Ha e negatív megfogalmazásokat pozitívba fordítjuk át, eljutunk a képzés két további jellemzőjéhez. A képzés egyfelől önmagában hordozza célját, másfelől nem lehetséges külsődlegesen viszonyulni hozzá. Ebből megértjük, hogy a képzés olyan folyamat, mely csak akkor megy végbe, ha feloldódnak benne. Az ilyen folyamat játék, mely mediális értelmű történés, szándék és külső cél nélkül való lejátszódás. A képzés tehát játék jellegű folyamat, az abban feloldódó tudat pedig mediális értelmű, aktívan elszenvedő, vagyis a tapasztalni kész tudat – s mint láttuk, ez a tapasztalt tudat, melynek végbemenési módja a megértés.

E ponton belátjuk, hogy a képzés valóban az egyáltalában vett, és ezen belül a szellemtudományi megértés *eleme* vagy *közege*, melyben az végbemegy. Ezzel azonban a képzés fogalma egyetemes jelentőségre tesz szert, amennyiben az nem korlátozható a diszciplináris képzésre, hanem áthatja az egyéni és közösségi létezés teljes dimenzióját. „Minden egyes individuum, amely a természeti lényéből a szellemibe emelkedik, népének nyelvében, erkölcsében, intézményeiben előre adott szubsztanciára talál, melyet [...] el kell sajátítani. Így az egyes egyén eleve mindig a képzés útján halad, [...] amennyiben a világ, amelybe belenő, nyelvben és erkölcsben az emberek által alakított (*gebildete*) világ” – olvashatjuk.⁵⁰

Ha most azt kérdezzük, hogy miként illeszkedik ezen egyetemes folyamatba a szellemtudományi képzés, így válaszolhatunk: a szellemtudományi képzés az általában vett megértést *mélységdimenzióval hatja át*, s ennyiben radikalizálja azt. A szellemtudományoknak ugyanis a hagyományozottakkal van dolga. Ha az általában vett

⁴⁷ Gadamer példaként az *Epigonenre* hivatkozik: WM 84. = IM 120.

⁴⁸ Vö. Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 2. kiad., Akadémia, Budapest 1995, 47-53.

⁴⁹ WM 9. = IM 41.

⁵⁰ WM 11. = IM 44.

megértés – mint láttuk – annak nyitottságában megy végbe, melyet az önmagunknál levés, illetve az önmagunk végességének, vagyis a távollévő létnek a tudata alkot, akkor a hagyomány a számunkra távollévő létnek a mások és más korok számára feltárult igazsága, megőrizve és örökségként adva. Számunkra való léttapasztalat, mely a közvetlen tapasztalat körét a végtelenbe nyúlóan haladja meg. Ezért a szellemtudományi képzés nem más, mint *az ember történeti önáthatása*. Ugyanaz a végbemenési módja, mint az általában vett megértésnek, ám itt a megértés elmélyítésének, s ez annyit tesz: az ember emberré nevelésének, humanizálásának a kitüntetett folyamata zajlik. „Képzés révén felemelkedni a humanitásig” – ahogyan Herder mondta. Az a valami, amin és ami által képezzük magunkat, az ember maga, történetiségének teljes spektrumában. Ez gondolkodó történeti közvetítésként megy végbe, s maga a tulajdonképpeni, azaz sajátta tett történetiség. Egyedül ez az, ami által kiemelkedhetünk természeti adottságaink még oly kulturált közvetlenségéből, s mélységében is keletkezett létté lehetünk. De mint látjuk, az így keletkezett lét a történelemhez való *lényegi hozzátartozása* révén keletkezett lét. Konstitutív mozzanata a történelem. Azonban nem „általában” a történelem, hanem az, amit példaszerűségében el *kellett* ismernie.

Az a tudás, másfelől, mely e keletkezett lét sajátja, annak tudása, hogyan adhatunk létet magunknak. Ez nem valamiféle *techné*, hanem a mindenkori *helyesnek* a tudása. Nem valamely idea, hanem az előzetes általánosságában nem megragadható eszmény, melynek fényében látjuk, mit kell tennünk. Ez az önmagában mindig is homályos eszmény, a megértés e fogalomelőtti teljesítménye az, aminek köszönhetően egyáltalán látjuk a konkrétat, a szituációt, s amit abban tennünk kell. Tehát nem tárgyi ismeretről, s nem is a fogalomba történő felemelkedésről van szó. Amennyire igaz, hogy a képzés során fölfelemelkedünk korábbi önmagunkon és ilyen értelemben átváltozunk, épp annyira igaz, hogy egyúttal elmélyülünk a konkrét általánosban, az áthagyományozott emberiben, a „rejtett maradandó”⁵¹-ban, mely önmagunkhoz segít. Mások fényében tanuljuk meg látni magunkat. Ezért az eszmény, melyet elsajátítottunk, már mindig is valami közös, egyúttal közösséget teremtő.

Képzésben részesülni annyi, mint részesülni abban a nem tárgyasítható léttörténésben, amely a közös fényében újrafelismert önmagunkhoz segít bennünket. Ez utóbbi pedig, mint „az emberi létezés (*das menschliche Dasein*) egyetlen lehetséges hordozója”⁵², csak a képzésnek abban az elemében történhet meg, melyben a szellemtudományok is élnek, s melyet éltetnek.

⁵¹ WM xxx. = IM 28.

⁵² WM 91. = IM 127.

